INTRODUCCIÓN

Una rebelión en nombre de la Virgen

Durante la época colonial los frailes dominicos de la provincia de San Vicente de Chiapa tenían la obligación de reunirse con cierta regularidad para revisar la labor pastoral en los pueblos de indios que tenían a su cargo. Este tipo de encuentro llevaba el nombre de "capítulo" y se celebraba generalmente en uno de los conventos de la orden religiosa. Así sucedió que en 1699 unos cien religiosos se congregaron en el pueblo de Cobán, cabecera de La Verapaz, para reflexionar sobre el estado que guardaba entre la población indígena la devoción a la Virgen del Rosario. La propagación de ese culto mariano era para ellos un asunto de primera importancia, ya que constituía un encargo explícito de su fundador, Santo Domingo de Guzmán. En efecto, éste había descubierto en el rezo del rosario un arma pastoral particularmente eficaz en la lucha contra los herejes de su tiempo, en aquel entonces, los cátaros. Según una fuente anónima del siglo XIV, hacía orar a la gente a la usanza de los frailes iletrados medievales: repitiendo, una y otra vez, el avemaría, que entonces se reducía a la primera mitad de la oración, es decir, la salutación de Santa Isabel recogida por San Lucas en su Evangelio: "Dios te salve María, llena de gracia/ el Señor es contigo/ bendita eres entre las mujeres/ y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús." La segunda parte —"Santa María, madre de Dios/ ruega por nosotros pecadores/ ahora y en la hora de nuestra muerte"— se añadiría en el siglo XVI y su uso no se generalizaría hasta entrado el siglo XVII.

Este rezo repetitivo recibió, por parte de Santo Domingo, el nombre de "rosario", porque, influido por la literatura caballeresca de su tiempo, él veneraba a la Virgen como su Dama, digna de recibir las "rosas" de su devoción. Se acostumbraba ofrecer estas "rosas" en "guirnaldas" de cincuenta o tres veces cincuenta avemarías, muy pronto con la ayuda de un collar compuesto de cinco decenas de bolitas que se desgranaban en la mano derecha. Este instrumento, hecho de los más diversos materiales y llamado también rosario, había sido introducido en tierras chiapanecas por los primeros frailes misioneros, junto con el rezo mariano del cual era el vehículo. Y no cabe duda de que rezar de esta manera el rosario ya era una práctica muy divulgada entre la población indígena a principios del siglo XVIII. Otros elementos importantes de la devoción eran la representación de la Virgen con un rosario en la mano y la costumbre de fundar cofradías bajo su advocación y protección.

Entre los congregados de Cobán se encontraba fray Francisco Ximénez, quien, en calidad de cronista oficial de la orden, dejó constancia de las decisiones tomadas entonces. Una de ellas fue el nombramiento de fray Gabriel de Artiga como "predicador especial del Santísimo Rosario, para que lo fuese a predicar por todas las provincias de aqueste reino [de Guatemala]", con la misión adicional de fundar cofradías entre la población indígena (Ximénez, 1999: 34). Motivo de ese fervor renovado era la insistencia con la cual el presidente de la Audiencia en persona había recomendado a los frailes que aumentaran dicha devoción, considerada por él como "asilo único y refugio de los pecadores" (Ximénez, 1999: 34). Y pecadores eran, para el devoto alto funcionario, obviamente los habitantes de los más de 500 pueblos con que contaba la Capitanía General de Guatemala a finales del siglo XVII. Ni él ni los frailes pudieron prever entonces que trece años más tarde, en el pueblo tzeltal de Cancuc, estallaría una rebelión bajo la advocación de la mismísima Virgen del Rosario y tomaría tanta fuerza que llegó a poner en serio peligro el régimen colonial en la provincia de Los Zendales, uno de los seis distritos que componían la alcaldía mayor de Chiapa. En el presente ensayo trataré de identificar las razones que llevaron a los rebeldes de Cancuc a apropiarse de esa devoción eminentemente dominica, a tal grado que la convirtieron en bandera de su alzamiento contra las autoridades españolas, tanto las civiles como las eclesiásticas.

Pocos episodios de la historia chiapaneca han sido tan estudiados como la rebelión de Los Zendales. La razón principal es la abundancia de información que sobre los acontecimientos existe en fuentes tanto primarias como secundarias. El cronista dominico Francisco Ximénez, contemporáneo a los sucesos, dedicó al tema no menos de diecisiete capítulos del sexto libro (del 57 al 74) de su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de los Predicadores*. Su versión de los hechos es una copia más o menos fiel de un informe escrito por otro dominico, el ya mencionado fraile Gabriel de Artiga, quien en el momento de redactarlo era superior provincial de la orden y recorrió la provincia rebelde inmediatamente después de su pacificación por las tropas gubernamentales. Es, pues, este último, y no fray Francisco, el responsable de la manera en que los acontecimientos llegaron a los oídos de las autoridades guatemaltecas y españolas del siglo XVIII; y esta crónica clerical es la que sirvió de fuente principal para la elaboración de las primeras

historiografías sobre el levantamiento. Se trata, sin duda, de un texto excepcional, aunque su autor no fue testigo ocular de los hechos narrados.

Así lo confesó fray Gabriel mismo, al indicar por qué y cómo había recopilado información tan abundante y tan detallada:

> Me pareció debía hacer una relación de lo que había sabido por cartas de los religiosos que tenía en mi poder y muy puntuales, por haber mandado a los que anduvieron en el ejército me diesen parte de cuanto iba sucediendo, y también para que donde llegare la noticia de las barbaridades de los miserables no lleguen a bulto sino con el orden que sucedieron, que aunque saldrán estas mismas noticias sacadas de los autos que se formaron [...], no podrán [...] por lo muy dilatado de los autos llenar el orden que aquí lleva (Ximénez, 1999: 227).

Dos de esas "cartas puntuales", escritas por frailes que estuvieron directamente involucrados en la pacificación de la región, aparecen en el texto copiadas tal cual. En cuanto a los "autos" mencionados por fray Gabriel de Artiga, éstos documentan los numerosos juicios a los cuales fueron sometidos los reos principales y que están ahora a la disposición de los estudiosos en dos archivos, principalmente, el General de Indias, en Sevilla (AGI), y el General de Centroamérica, en Guatemala (AGCA). Allí se puede consultar también una cantidad nada despreciable de cartas y notas enviadas a la Corona por personas particulares y públicas de Chiapa, Guatemala y México, quienes de alguna manera estuvieron involucradas en la pacificación.

No es de extrañarse, pues, que la rebelión haya atraído la atención de tantos estudiosos, en su mayoría, por supuesto, historiadores. Pero también se han escrito sobre el tema dos novelas, dos obras de teatro y hasta un guión de cine. Una lista exhaustiva de lo producido aparece en la bibliografía, al final del presente libro. Aquí sólo quiero mencionar los cuatro trabajos que considero como lectura indispensable para los que quisieran no sólo conocer los sucesos sino, sobre todo, entender la rebelión. En orden cronológico, son: *O messianismo maya no periodo colonial*, de Antonio Porro (1977); *Der Aufstand der Tzeltal (1712-1713). Analyse einer Revitalisationsbewegung im Kolonialen Mesoamerika*, de Eveline Dürr (1991); *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, de Kevin Gosner (1992), e *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, de Juan Pedro Viqueira (1997). Es decir que el lector deseoso de obtener un panorama completo de la sublevación de Los Zendales tendrá que ser

alguien versado en cinco idiomas: portugués, alemán, inglés, español y... tzeltal, porque en esta última lengua circula —apartado del mundo académico pero no por eso menos importante— el recuerdo oral que hasta hoy conservan vivo los descendientes de los que tuvieron en 1712 la osadía de proclamar a los cuatro vientos que "ya no había ni Dios ni rey."

Fue, sin embargo, un rechazo muy *sui generis* el que los sublevados protagonizaron, porque lo hicieron, precisamente, "en nombre de la Virgen del Rosario", es decir, de una virgen originalmente muy católica y muy española. Será este muy peculiar proceso de adopción-adaptación por parte de los indígenas rebeldes el objeto de nuestra atención en la primera parte de este ensayo. La pregunta a contestar no es tanto por qué ellos eligieron esa particular representación de la madre de Jesús como cimiento ideológico y estratégico de su rebeldía. No en vano habían sido instruidos durante siglo y medio por los curas dominicos en esta peculiar devoción que implicaba, además de la veneración de una imagen específica, la costumbre de rezar diariamente en su honor el rosario y la letanía correspondientes. Más bien, uno quisiera entender mejor por qué escogieron precisamente la figura de María y no otra aparición divina —cristiana o prehispánica— para dar sentido y fuerza a su alzamiento. Y, claro, uno quisiera formarse también una idea más razonada sobre cómo ellos adaptaron ese símbolo religioso a las exigencias cada vez más complejas de su movimiento. En efecto, la inicial congregación espontánea en torno a la aparición de la Virgen María no tardó en convertirse en una sociedad mesiánica dotada de estructuras sociorreligiosas, económicas y militares muy propias.

Los mayas de ayer y hoy son, igual que los demás pueblos mesoamericanos, gente profundamente religiosa. Esta religiosidad incluye, hasta la fecha, varias creencias y prácticas prehispánicas, a pesar de casi quinientos años de evangelización cristiana. Sin embargo, en la mayoría de las etnias mexicanas y guatemaltecas estos elementos mesoamericanos conviven, de manera relativamente armoniosa, con los credos y ritos introducidos por los misioneros católicos en el siglo XVI. Este arreglo religioso es sólo un aspecto, aunque el más importante, de una adaptación cultural que sus autores identifican como "la costumbre". Se trata de un conjunto complejo de usos y tradiciones, construido con mucha paciencia e ingeniosidad a partir del trauma de la Conquista y a lo largo de la dominación colonial posterior. Por medio de ella, los mayas recrearon y mantuvieron una relativa autonomía sociocultural, a pesar del estrecho control ejercido en sus pueblos por los curas doctrineros. Éstos, por su parte, no pudieron evitar actuar, además de como defensores de los que solían llamar "pobres y miserables

indios", como agentes de un gobierno que en derecho los protegía pero de hecho los explotaba despiadadamente. Compartían este comportamiento ambiguo con las autoridades indígenas que en cada pueblo ejercían su oficio privilegiado pero estaban igual de divididas entre su lealtad hacia la comunidad a la que dirigían y el estatus que les concedía el amo español. Entre aquéllas, figuraban, además de los gobernadores, alcaldes y regidores encargados de la administración civil, los que en cada pueblo ayudaban a los padres curas en la labor pastoral. Se trata, en primer lugar, de los llamados "fiscales", colaboradores cercanos del cura, y por eso versados en la lectura y la escritura, aunque a veces de manera muy rudimentaria. Los escalones inferiores eran ocupados por los maestros de coro y sacristanes, adscritos a la iglesia parroquial de cada pueblo, y los mayordomos responsables de las numerosas cofradías fundadas en honor a algún santo de especial devoción.

Además de los funcionarios nombrados por las autoridades españolas, existía un tercer grupo, generalmente más numeroso e influyente que los otros dos, formado por los "principales", es decir, ancianos respetados por su trayectoria de servicio a la comunidad. Ellos formaban asimismo una élite que a menudo rivalizaba con los dignatarios civiles y eclesiásticos por el papel preponderante en el espacio sociopolítico del pueblo. Durante su vida habían desempeñado varios oficios en la burocracia civil o eclesiástica, pero su posición de retiro honorífico les daba la posibilidad de representar de manera más genuina las aspiraciones de la comunidad. Eran los depositarios por excelencia de la sabiduría rescatada del pasado mesoamericano, de la medicina tradicional, de la celebración del ciclo agrícola y de la elección de los nombres calendáricos, entre otras tradiciones. Difícilmente algo podía decidirse y hacerse en la comunidad sin su consentimiento.

Era, pues, la llamada "república de indios" una sociedad muy diferenciada, en especial en el interior de la jerarquía que ejercía el poder en cada pueblo. Y no podemos olvidar que estas élites pueblerinas mantenían también entre sí lazos de interés, más allá de las fronteras de su propia influencia local. Había un intenso intercambio comercial, cultural y político entre los diversos pueblos, no sólo en el nivel de estas autoridades sino también en el de los maceguales o comuneros.

Es necesario tener en mente ese cuadro complejo que presentaba la sociedad colonial chiapaneca cuando se aborda el drama de la rebelión tal y como se deja reconstruir a partir de las fuentes primarias y secundarias. Fueron muy diversos los actores y muy particulares los intereses de los individuos o grupos involucrados. Asimismo, la trama obedeció a una dinámica caracterizada por la velocidad con la cual los aconte-

cimientos se precipitaron y por la variedad de los escenarios en los cuales se desarrollaron. Leyendo los documentos desde la óptica de la religiosidad indígena —que es la nuestra en el presente ensayo—, los textos sugieren que el alzamiento se desarrolló en tres etapas, cada una marcada por un nivel diferente de toma de conciencia y organización. En un primer momento (entre abril de 1709 y junio de 1712), nacieron varios cultos alternativos a partir de alguna aparición milagrosa de la Virgen María; en un segundo momento, muy corto, por cierto (entre julio y noviembre de 1712), uno de ellos se transformó en un movimiento rebelde que se estructuró social y militarmente en torno a una imagen de la Virgen, oculta pero hablante; y en un tercer y último momento (entre diciembre de 1712 y junio de 1713), la rebelión se descompuso en varios focos de resistencia entre los cuales destacaba el culto clandestino a un ídolo de factura posiblemente prehispánica.

La Virgen de Zinacantán

El escenario del primer fenómeno aparicional fue un paraje a medio camino entre Zinacantán y Chamula, dos poblados tzotziles pertenecientes a la comarca de Las Coronas y muy cercanos a Ciudad Real. El cura doctrinero del segundo pueblo, el fraile dominico Joseph Monroy, tomó personalmente cartas en el asunto y relató después su intervención en una misiva dirigida a su superior, fray Gabriel de Artiga. Disponemos, pues, de una fuente en la cual habla un testigo ocular, aunque no necesariamente objetivo, ya que por su condición de clérigo español identificó el milagro inmediatamente como "engaño diabólico". El incidente ocurrió cuando el obispo de Chiapa estaba haciendo una visita al templo de Chamula, un dato que fray Joseph Monroy no olvidó mencionar en su carta. Por un documento de archivo, sabemos que esta visita terminó el 23 de abril de 1709. Escuchemos a fray Joseph en su propia voz, reduciendo el relato a la información esencial:

> Un día como a las dos de la tarde llegaron los naturales del pueblo de Santo Domingo de Zinacantlán, que dista del de Chamula como media legua, asustados y con mucha turbación y me dieron relación que en el camino de dicho pueblo dentro de un palo estaba un varón justo que exhortaba a penitencia y que se reconocía una imagen de la Virgen Nuestra Señora que estaba dentro del mismo palo, la cual despedía rayos de sí, que era bajada del cielo, dando a entender los naturales que venía de allá a ofrecerles favor y ayuda, y que hablando dicho varón con ellos les decía que avisasen a la iglesia. [...] Fui a registrar el palo, que era un roble cóncavo donde se había metido, cuya

concavidad tenía cerrada con una tabla, la cual tabla tenía una pestañuela por la cual recibía de comer de mano de los indios. [...] El concurso de los indios e indias era mucho, los cuales idolatraban en él y le ofrecían algunas cosas comestibles y llevaban braceritos con estoraque, y aunque el dicho no estaba dentro del palo, no obstante daban culto al dicho palo, por cuya razón luego hice cortar y deshacer en trozos el dicho palo. Luego tomé viaje para Chamula, llevándome al dicho con gran concurso de indios. [...] Pasó luego por orden de Su Ilustrísima al convento de San Francisco de Ciudad Real, donde estuvo y dio muy pocas señales de virtud, pues dicen le faltaban las principales bases de sujeción y humildad (*apud* Ximénez, 1999: 223-224).

En efecto, año y medio más tarde, por el mes de mayo de 1710, el mismo ermitaño volvió a aparecer en Zinacantán, pero al ser amonestado por fray Monroy, esta vez respondió que los padres curas no tenían ningún derecho a juzgar su interior y modo de obrar. Había hecho un oratorio que el cura de Chamula no perdió tiempo en ir a registrar en compañía de su superior. Escuchemos de nuevo su testimonio:

Habiendo sabido que tenía una ermita hecha en el monte fuimos y la hallamos como a cuadra y media del camino y paraje de a donde lo había sacado la primera vez. Sería la dicha ermita como de ocho pasos, repartida en dormitorio y oratorio, con un altar en donde tenía *una imagen pequeña de la Virgen* con candelas, cacao, huevos, tortillas y otras cosas semejantes que le ofrecían los indios. Con todas conveniencias, estaba la ermita muy adornada y forrada con petates muy aseados. [...] Habiendo registrado la ermita tratamos de darle fuego y estando para ello [...] entendí que los indios que nos seguían decían en su lengua que nosotros quemábamos las casas de Dios y que comenzaban a quererse amotinar [...]. Sosegámoslos y luego dí fuego a la ermita y por dentro de las llamas entraban los indios a sacar los petates y demás trastos que había dentro. Remitimos el ermitaño a Su Ilustrísima a Ciudad Real, quien lo tuvo preso. [...] Fue llevado al colegio de la Compañía de Jesús cuyos religiosos convinieron que era hombre iluso y aún algo de endemoniado, por lo cual lo llevaron para la Nueva España, de adonde era natural, mas no llegó allí por haber muerto en el pueblo de Ocosocuautla (*apud* Ximénez, 1999: 224).

Hasta aquí, el relato de fray Joseph Monroy. Nótese que aparecen, por vez primera, una serie de elementos que volverán a darse en los movimientos de culto posteriores: 1) el milagro se registra cuando la Virgen María aparece, diciendo que viene a ayudar a

los indígenas; 2) la aparición ocurre en el monte, es decir, fuera del ámbito geográfico del pueblo y fuera del control de las autoridades civiles y eclesiásticas; 3) el mensaje es recibido y propagado por un médium facilitador; en este primer caso, un ermitaño, calificado como "varón justo" por el mismo cura; 4) la devoción indígena por la imagen milagrosa se expresa mediante símbolos católicos y no parece diferir de la religiosidad popular que probablemente existía entre los mestizos y mulatos de Ciudad Real; 5) por estar situado en un lugar neutral, el culto atrae una multitud de indios proveniente de varios pueblos; 6) los adeptos del nuevo culto insisten en pedir a las autoridades eclesiásticas que lo reconozcan oficialmente; 7) éstas, en vez de ver en él otra expresión más de devoción popular, lo tildan de idolatría; 8) los adeptos, al ver su petición rechazada y condenada, buscan fortalecer el culto construyendo, siempre fuera del ámbito físico y social del pueblo, una ermita; 9) las autoridades eclesiásticas castigan con dureza a las personas responsables de crear el "falso milagro"; 10) de esta manera, siembran en los ánimos de los adeptos un rencor que sólo puede ir en aumento al repetirse la experiencia del rechazo.

La Virgen de Santa Marta

Dos años después de lo ocurrido en Zinacantán, por el mes de marzo de 1712, la Virgen volvió a aparecer, esta vez en el pueblo tzotzil de Santa Marta, también perteneciente al partido de Las Coronas. De nuevo fray Joseph Monroy es nuestra fuente principal, gracias a otra carta escrita a su superior, fray Gabriel de Artiga (Ximénez, 1999: 225-227). Pero esta vez podemos complementarla —y corregirla, si fuera necesario— con la información detallada que proporcionan los autos del juicio que se hizo después a los dos instigadores del nuevo milagro.[1] Ahora se trataba de una niña —Monroy le calculó entre 8 y 10 años de edad— que afirmaba que la Virgen María se le había aparecido. El padre cura de Chamula, al registrar la ermita que se había erigido en el lugar de las apariciones, encontró en el altar "una pequeña imagen de la Virgen, revuelta en un tafetán, que sería de dos cuartas, acabada de fabricar y hechura de los indios de Zinacantán". Al interrogar a la indizuela, ella le respondió:

> Yendo yo para mi milpa, hallé en ella sobre un palo que estaba derribado a esta Señora, la cual habiéndome llamado me preguntó si tenía padre o madre, a que habiendo respondido que no, me dijo que ella era "una pobre llamada María, venida del

[1] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293.

cielo a ayudar a los indios" y que así fuese a decirlo a mis justicias para que a orilla del pueblo le hiciesen una ermita pequeña en que vivir.

Desde el principio, fray Joseph Monroy se dio cuenta de que el milagro de Santa Marta era un asunto mucho más difícil de manejar. El culto había recibido el respaldo de los justicias del pueblo y éstos le pidieron con mucha insistencia que celebrara misa en la ermita. Con la excusa de que necesitaba el permiso del obispo, les propuso que llevaran la imagen y a la indizuela a Ciudad Real, invitando a las autoridades a acompañarlas, diciendo que "el fin de su señoría era darle culto y reverencia a vista de todos para mayor crédito de la Virgen y suyo de ellos". Convencidos de que su padre cura decía la verdad, los naturales de Santa Marta finalmente aceptaron la oferta y llevaron la imagen en procesión a Ciudad Real en medio de una congregación de alrededor de dos mil devotos. Allí, Monroy y el obispo consumaron el engaño poniendo la imagen en el nicho de la Virgen del Rosario, en el templo de Santo Domingo, pero aprovecharon la noche para retirarla de allí y esconderla en el palacio episcopal. Las autoridades de Santa Marta ya no la recuperarían, a pesar de sus reiteradas súplicas. Se retiraron desilusionadas a su pueblo, mientras la indizuela y su marido fueron interrogados y condenados a ser azotados por las calles de la ciudad, antes de ser desterrados de por vida a uno de los castillos del Golfo de Honduras.

Al completar el relato de fray Joseph Monroy con los autos del proceso judicial que se hizo a la pareja indígena propagadora del milagro, aprendemos varios datos nuevos. La mujer se llamaba Dominica López y su edad no era de 8 a 10 años de edad, sino de 23, lo que parece más aceptable. En el interrogatorio sostuvo que la Virgen se le había aparecido "en carne y hueso" y sólo después se había transformado en una imagen de madera. Su marido, Juan Gómez, afirmó que él también había visto a la Virgen en persona, pero que a petición de ella misma la habían envuelto en una manta y transportado viva a la ermita. Allí, después de tres días, al quitarle el envoltorio, apareció ya convertida en escultura de madera. Valiosa información adicional dieron varios españoles que habían estado de paso en el pueblo cuando el culto estaba en su auge. La Virgen había prohibido mencionar su presencia a los españoles, ya que había bajado del cielo para ayudar únicamente a los indígenas. Éstos recibieron la promesa de ganar el cielo a pesar de sus múltiples pecados, siempre y cuando le dieran limosnas y otro tipo de ofrendas. Además, obtendrían ya en esta vida muchos hijos, maíz y frijoles. Este mensaje atrajo a Santa Marta una multitud de fieles, provenientes de varios pueblos y hablantes de diferentes idiomas, ya que el poblado estaba

situado en un lugar donde el partido de Las Coronas colindaba con otras cinco comarcas de la alcaldía mayor de Chiapa, a saber, Zoques, Zendales, Llanos, Guardianía y Priorato. Al dar su declaración, Dominica López habría confesado —según el obispo que actuó como juez en el proceso— que "había sido persuadida por los alcaldes y otros indios con el fin de recoger mucho dinero que darían [como dieron] de limosna todas las personas que concurrían al milagro".[2]

De lo arriba expuesto queda claro que el culto de Santa Marta siguió más o menos la misma trayectoria que el de Zinacantán, dos años antes. Los diez elementos entonces presentes vuelven a aparecer ahora, pero se le añade uno más, el cual le da al desenlace una dimensión de la que el primer milagro carecía. Se trata de la actuación muy "ladina", es decir, hipócrita, del fraile dominico y del obispo en su esfuerzo de sofocar de raíz lo que veían como un peligroso brote de idolatría. Con el fin de apoderarse de la imagen, no dudan en engañar en dos ocasiones a las autoridades y el común de Santa Marta, invitándolos a traerla a Ciudad Real con el falso argumento de que allí sería venerada con la solemnidad que merecía; y una vez en posesión de ella, desapareciéndola furtivamente, encarcelando a los indios responsables del culto y castigándolos severamente. En sus respectivos informes, los dos clérigos no mencionan el rencor que tal comportamiento debe de haber sembrado en la población indígena de Las Coronas. Pero podemos dar por seguro que el resentimiento entonces creado influyó fuertemente en la decisión que, unos meses más tarde, tomarían algunos naturales de Cancuc para lanzar ellos también un culto a la Virgen y, esta vez, convertirlo en una rebelión armada.

La Virgen de Cancuc

Por una referencia en los autos, sabemos que la imagen poseída por el ermitaño de Zinacantán no era la Virgen del Rosario sino la de la Soledad. En cambio, la venerada en Santa Marta parece haber sido en verdad la del Rosario, puesto que su imagen fue colocada por el obispo en el altar que para esta Virgen existía en el templo de Santo Domingo en Ciudad Real. En cuanto a la Virgen que, unos meses después, apareció en Cancuc, no hay duda: fue la del Rosario, y la prueba más contundente son las convocatorias a la rebelión que los cancuqueros enviaron a los demás pueblos y que fueron encontradas en la ermita después de su ocupación por las tropas españolas. En su relación, fray Gabriel de Artiga afirma que las vio personalmente y en seguida copia una de ellas en calidad de muestra:

[2] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, cuaderno 2, folio 215.

Jesús, María y Joseph. Señores alcaldes de tal pueblo. Yo, la Virgen que he bajado a este mundo pecador, os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengais a este pueblo de Cancuc y traigais toda la plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas con todas las cajas y tambores y todos los libros y dineros de las cofradías, porque ya no hay Dios ni rey. Y así venid todos cuanto antes, porque si no, seréis castigados, pues no venís a mi llamado. Y adiós. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz (Ximénez, 1999: 229).

La última palabra de la convocatoria podría llevar a pensar que la Virgen de Cancuc apareció teniendo en las manos una cruz en vez de un rosario, pero la mención tiene que ver con una confusión que se produjo al comienzo del milagro. En efecto, al mostrarse por primera vez a María de la Candalaria, la Virgen le había pedido erigir una cruz en el lugar donde ella quería ver edificada su ermita. Varias fuentes confirman este dato, aunque no coinciden en cuanto a los responsables de su factura. Según unas, fueron el padre y el marido de María;[3] según otras, un carpintero, por orden de las justicias del pueblo (Ximénez, 1999: 228). Al principio, todos creyeron que fue esta cruz, y no la Virgen, la que había bajado del cielo en señal de ayuda divina. Así lo dejó entrever la comitiva que viajó a Ciudad Real para dar parte del milagro al señor obispo y que declaró ante las autoridades civiles el 22 de junio de 1712 que "en nuestro pueblo, a la media noche, vimos bajar de los cielos muchos resplandores a cierto paraje en la orilla de nuestro pueblo; y habiendo ido a verlo hallamos ser una cruz que bajó de los cielos; y así le fabricamos una ermita" (Ximénez, 1999: 228). Pero al ser interrogados nuevamente por el obispo, no tardaron en confesar que era hechura humana y que sólo había servido para indicar el sitio donde, según la convicción de todos, había aparecido la Virgen del Rosario para salvarlos.

El texto de Gabriel de Artiga es, sin duda, la fuente narrativa más importante que sobre la rebelión existe. Como ya dijimos, fue escrita poco tiempo después de los hechos con base en las cartas que algunos curas, testigos oculares de los sucesos, le habían enviado y en los autos de los procesos que se dictaron a lo largo de la pacificación contra los principales reos. Éstos, en sus declaraciones, dieron una información que no siempre concuerda con la del fraile dominico pero que debemos interpretar con mucho cuidado, ya que varios acusados hablaron bajo la influencia de la tortura y otros movidos por el afán de minimizar su responsabilidad. Pero también hubo casos de confesio-

[3] Véase la declaración de Juan García, en AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 134v-135r.

nes más o menos serenas por parte de personas que estuvieron dispuestas a decir su verdad poco antes de morir en la horca. Una de ellas es la de Juan García, capitán general de los rebeldes, ajusticiado el 13 de diciembre de 1712, en Cancuc,[4] y otra la de Agustín López, padre de la vidente María de la Candelaria, ejecutado el 16 de septiembre de 1716, en Ciudad Real.[5] En este caso, el problema no es el de escasez sino el de abundancia de fuentes y cualquier estudioso de la rebelión las debe someter a una crítica rigurosa. Afortunadamente, los cuatro autores arriba citados cumplieron esta tarea con seriedad y elegancia, aunque cada uno desde una óptica distinta y a veces muy original. También se da, pues, la situación de exceso de material, ahora historiográfico. De nuevo, no quiero repetir lo ya dicho —y bien dicho—, sino hacer una nueva lectura de las fuentes desde mi muy particular interés en entender mejor cómo y por qué los rebeldes usaron el símbolo religioso de la Virgen María para dar alma y cuerpo a su lucha.

Según la información disponible, es posible situar la aparición de Cancuc en el mes de mayo de 1712, es decir, en el momento en que los acusados del milagro de Santa Marta estaban siendo juzgados por el obispo en Ciudad Real. El acontecimiento es relatado por Gabriel de Artiga con base en la información de fray Simón de Lara, cura del pueblo, quien en un primer momento trató de poner un alto al culto. Pero es más directa y completa la que algunos líderes rebeldes dieron en los juicios que se les siguieron después de la derrota.

Agustín López, padre de María de la Candelaria, fue quien más detalles proporcionó sobre los preparativos de la aparición, aunque su confesión ocurrió más de cuatro años después de los hechos. De ella aprendemos que unos dos meses antes de que su hija difundiera el milagro, vino a vivir junto a su casa Gerónimo Saraos, fiscal y escribano de Bachajón, desterrado de su pueblo por las justicias y el cura. Saraos comenzó a frecuentar la casa de su hija en compañía de un indio de nombre Gabriel Sánchez, probablemente el primero en concebir y proponer la idea de una aparición. Ambos empezaron a hacer reuniones clandestinas en casa de María, a las cuales invitaron también a Agustín López por ser su padre, junto a otros dos, de nombre Sebastián García y Miguel Gómez. Estos últimos habían sido regidores años atrás y eran personas de mucha autoridad en el pueblo. Según Agustín López, fueron estos cinco hombres los que concibieron el plan de que María fingiera que la Virgen le hablaba. "De esta manera —se decían—, todos los pueblos se unirían y eligirían a nuestro

[4] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293.
[5] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296.

modo rey y ley nueva, matando a nuestros enemigos todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos". Al oír estas palabras, su hija habría dicho que le parecía "cosa muy buena y que así lo haría y que no faltaría estando fuerte siempre en decir que la Virgen le aparecía y le hablaba y que diría y obraría con nombre de la Virgen lo que ellos le dijesen y aconsejasen". Le encargaron que no descubriese el secreto a nadie, ni siquiera a su madre, marido o hermano. Pocos días después, María comenzó a decir que la Virgen se le había aparecido. El común le creyó porque veían que los más capaces y de autoridad creían. Todo lo que María de la Candelaria decía que mandaba la Virgen se lo decían primero los de la junta. Inicialmente, su plan era remediar su pobreza por medio de las limosnas que iban a ofrecer los indios de todos los pueblos, repartiéndolas entre los miembros de la junta. Después les vino la idea de organizar una sublevación con el fin de matar a los españoles, quedar libres de ellos y dueños de las tierras.

Siempre según Agustín López, su hija tomó muy en serio la tarea que le habían encargado. Empezó a decir que la Virgen se le había aparecido en una milpa, a orillas del pueblo, y que le había hablado de esta manera:

—María, tú eres mi hija.
—Sí, Señora, y tú eres mi madre.
—Hija, haz una cruz en este lugar [señalándole en tierra], aquí es mi voluntad que se haga una ermita para que yo viva en ella contigo y así mandarás a los alcaldes y demás indios que lo hagan luego.

Su padre trató de desengañarla pero ella se mostró firme, repitiendo todos los días lo mismo. Fue a ver al cura del pueblo para darle cuenta del milagro pero éste se enojó y mandó darle a él y a su hija cuarenta azotes. Se juntaron entonces los alcaldes y principales en su casa y decidieron construir sin tardar la ermita, obra que fue terminada en sólo dos días. María López fue a vivir inmediatamente allí, llamándose desde entonces María de la Candelaria, y mandó traer de la iglesia las imágenes de la Virgen y de San Antonio. Al día siguiente, Gerónimo Saraos empezó a despachar convocatorias a los pueblos, ordenándoles que trajesen las varas de justicia y las cruces, ornamentos y demás alhajas de sus iglesias, que no diesen avío a los pasajeros y no obedeciesen a nadie, porque "ya no había Dios ni rey".[6]

[6] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296.

Esta versión del comienzo del culto —no sólo la más detallada, sino también la más creíble de todas las documentadas—, tardaría cuatro años en llegar a los oídos de las autoridades de Ciudad Real. En efecto, Agustín López fue capturado apenas en marzo de 1716 e hizo su confesión pocos días después. Muy al principio, la información sobre la rebelión llegó a la capital chiapaneca de manera fragmentada y poco fidedigna. Los españoles de Ciudad Real se enteraron por primera vez de lo que pasaba en Cancuc, al interrogar, el 22 de junio de 1712, a dieciséis principales del pueblo que el obispo les había enviado presos desde Chamula, donde estaba haciendo su visita pastoral. Al enterarse del milagro, y debido a la petición de los cancuqueros para que les diera permiso de venerar a su Virgen en la nueva ermita, el obispo había reaccionado con suma dureza. Había arrestado a la comitiva y mandado encerrarla en la cárcel de Ciudad Real, donde consiguió de las autoridades civiles que los dos alcaldes fueran azotados públicamente y destituidos de por vida de su oficio. Allí se nombró inmediatamente un nuevo gobierno, compuesto por funcionarios que prometieron destruir cuanto antes la ermita. Sin embargo, cuando, a mediados de julio, fray Simón de Lara, cura de Cancuc, regresó al pueblo para averiguar la situación, se encontró con que la ermita era visitada por una multitud creciente de feligreses y custodiada día y noche por dos hombres armados. Se negó a celebrar misa en la capilla porque hubiera significado legitimar el culto, lo que obligó a las nuevas autoridades a aconsejarle que abandonara el pueblo y no intentara regresar. Pronto ellas también se vieron amenazadas, cuando siete miembros de la primera comitiva lograron escapar de la cárcel de Ciudad Real, reaparecieron en el pueblo y reclamaron los oficios que se les habían quitado. No tuvieron más remedio que seguir el ejemplo del cura y ponerse a salvo enfilando rumbo a Ciudad Real.

En este preciso momento —a finales de julio, principios de agosto—, el milagro de Cancuc, hasta entonces reducido a una congregación religiosa muy parecida a la de Santa Marta, se convirtió en un movimiento organizado y en abierta rebeldía contra el régimen colonial. El cambio se hizo en un mínimo de tiempo y se dio en varios niveles: el administrativo, el eclesiástico, el económico y el militar. La nueva dinámica empezó con el envío de convocatorias, escritas por Gerónimo Saraos, en las cuales se llamaba a las autoridades de los pueblos a entregar toda la riqueza que sus templos y cofradías poseyeran. Sólo así darían prueba de que estaban decididos a participar activamente en la sublevación. El mismo Saraos informó sobre su papel de "secretario de la Virgen" cuando fue interrogado sobre esta actividad en el juicio que se le hizo en Ciudad Real después de la guerra. Los primeros pueblos en obede-

fueron Bachajón, Ocosingo y Sibacá, seguidos por los demás de Los Zendales y Guardianía. En cambio, de los pueblos de Los Llanos y Los Zoques no hubo respuesta siquiera. En cuanto a los pobladores de Las Coronas y Chinampas, no necesitaban recibir despachos porque ya se encontraban en Cancuc, adonde habían llegado desde el momento en que supieron que la Virgen de Santa Marta, al no ser reconocida por las autoridades españolas, "se había trasladado a Cancuc".

Es imposible saber con certeza cuántos pueblos estuvieron involucrados en la rebelión, ya que sobre este asunto las fuentes difieren seriamente entre sí. Las primarias ponen el número total entre treinta y treintaidós;[7] en cambio, la crónica de Ximénez lo reduce a veintiuno (Ximénez, 1999: 222), probablemente con base en las veintiún cruces y mangas de plata que los españoles encontraron en la ermita al caer Cancuc en sus manos. Veintiuno son también los pueblos cuyos nombres aparecen en las portadas de los expedientes que documentan los juicios hechos a los reos. Tampoco es posible saber qué porcentaje de la población de cada pueblo participó activamente en el levantamiento ni cuántas personas se encontraban físicamente en Cancuc a la hora de la batalla. Sobre este último dato, la información oscila entre 6 000 y 7 000,[8] o bien 8 000,[9] incluso 10 000,[10] y también 15 000.[11] Entre ellas, figuraban naturales provenientes de varios pueblos cuyas autoridades se habían opuesto a la rebelión, pero se encontraban allí probablemente por decisión personal. Éste es el caso de algunos indios originarios de Chamula y Palenque, por ejemplo. También hubo, al parecer, varias comunidades que no quisieron acatar la orden de llevar a Cancuc los santos, tesoros y ornamentos de sus templos. Éste puede haber sido el caso de los habitantes de Chenalhó, ya que éstos, dos meses antes, se habían resistido a entregar la imagen de San Pedro a la Virgen de Santa Marta, con la excusa de que disponían de un milagro propio.

En efecto, cuando fray Joseph Monroy, en marzo de 1712, regresaba de su viaje de inspección, se había detenido en Chenalhó porque había sido notificado de que allí también algo milagroso acababa de suceder. Las autoridades del pueblo le aseguraron que habían visto sudar a la imagen de Santiago y emanar extraños resplandores de la

---

7 AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 294, 295, 296.
8 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folio 82r.
9 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, folio 42v.
10 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folio 1r.
11 AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 295, folios 85v, 86v; 296, folios 113v, 115v.

de San Pedro.[12] En honor al primero, la comunidad había erigido una ermita donde se reunía para orar y hacer penitencia, en la creencia de que por sus pecados el fin del mundo estaba por llegar. Fray Joseph intervino con la misma decisión que había mostrado en Santa Marta: predicó enérgicamente contra la nueva devoción y mandó destruir sin vacilar la capilla. Sin embargo, no logró entonces identificar con la debida claridad al que después se revelaría como el verdadero responsable de la cadena de "milagros" producidos en la comarca (Ximénez, 1999: 227, 237-238). Era éste un hombre ya mayor, de nombre Sebastián Gómez, sin cargo oficial en el pueblo pero con fama de ser buen cristiano y muy asiduo a las cosas de iglesia (Ximénez, 1999: 227, 237-238).

Un buen día, Sebastián Gómez había aparecido en Cancuc con una pequeña imagen de San Pedro en los brazos, apellidándose "de la Gloria" porque había subido al cielo y conversado con San Pedro. Allí, decía, San Pedro, en su calidad de primer papa de la Iglesia católica, le había nombrado como su vicario, con el poder de ordenar sacerdotes en todos los pueblos de indios.[13] Los rebeldes aceptaron al mensajero y su discurso al ver que María de la Candelaria lo recibía amablemente y ponía la imagen de San Pedro en el altar de la ermita. Pocos días después, Sebastián Gómez de la Gloria encabezó una celebración en la cual ordenó a los primeros sacerdotes indígenas, entre ellos a Gerónimo Saraos, quien además recibió el nombramiento de "vicario general y superior", y la orden de decir misa ante la comunidad rebelde. Condujo después a los nuevos curas en solemne procesión por todo el pueblo, todos ellos vestidos con los atuendos litúrgicos de rigor, menos María de la Candelaria, que se había puesto una capa que le había quitado a una imagen de Santo Tomás. A esta primera ordenación sacerdotal seguirían varias más, al parecer ya no sólo por Sebastián Gómez sino también por Gerónimo Saraos, en su calidad de "vicario general", y Nicolás Vásquez, nombrado "capitán general" por María de la Candelaria y pronto convertido en el verdadero líder de la rebelión.

Los nuevos clérigos trataron de actuar en todo como sus predecesores españoles, celebrando los sacramentos acostumbrados y exigiendo de sus feligreses el mismo trato reverencial que antes habían recibido los frailes dominicos. En su mayoría eran "indios ladinos", es decir, hablaban algo de español y sabían leer y escribir, por haber ejercido el oficio de "fiscal" o ayudante de cura. Varios habían aceptado su nuevo cargo sólo por temor a los severos castigos que la Virgen había ordenado a través de

[12] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, folios 3v, 4r; Ximénez, 1971: 261.
[13] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 159v, 200v-201r.

la boca de María de la Candelaria, castigos con los que amenazaba también a los que no les prestaran la debida obediencia. Los sermones, predicados diariamente en los pueblos alzados, fueron el espacio principal para propagar los mensajes que María de la Candelaria afirmaba recibir directamente de la Virgen en el aposento oscuro y secreto de la ermita. Se puede reconstruir ese discurso a partir de las confesiones hechas por los sacerdotes indios en los juicios criminales, después de ser capturados por las tropas españolas. Escuchemos a uno de ellos, quien, al ser interrogado sobre el tema, dijo:

> Lo que predicaban y enseñaban era que ya no había Dios ni rey sino la Virgen Santísima que había bajado del cielo al pueblo de Cancuc, y [que] San Pedro y los Doce Apóstoles los habían ordenado a ellos y que ya le había quitado la Virgen la corona al rey de España y que mandaba que sus hijos los indios matasen a todos los españoles con sus obispos y curas y a todos los ladinos, mulatos y mestizos, y que para acabarlos les vendrían a ayudar los moros e ingleses, porque los ladinos eran judíos que no creían en la Virgen de Cancuc, y que había resucitado el emperador Moctezuma, y que las mujeres que quisieran se volverían a casar con otros maridos, porque no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles, y que no negasen el apetito sensual a los hombres porque lo mandaba la Virgen para que se aumentase el mundo, y que todos fuesen a la guerra a pelear contra los españoles, que no había de morir ninguno, y que el que muriese lo habría de resucitar luego la Virgen.[14]

La actuación de Sebastián Gómez de la Gloria lleva a pensar que él se consideraba a sí mismo como el nuevo papa de la iglesia autóctona, ya que derivaba su poder directamente de San Pedro. Sabemos que consagró obispo no sólo a Gerónimo Saraos de Bachajón sino también a un anciano de 70 años de edad, de nombre Francisco de la Torre y Tovilla, que había sido alcalde de Sibacá, aunque no sabía ni leer ni escribir.[15] Con la misma facilidad, se tomó la libertad de coronar reyes a tres hombres, Jacinto Domínguez de Sibacá, Agustín López de Cancuc y Nicolás Vásquez de Bachajón.[16] Pero todo indica que se trataba de títulos honoríficos obsequiados a gente cercana a él, que no implicaban mayor poder real, aun en el caso de Nicolás Vásquez, quien llegó a reunir

[14] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, folio 261v.
[15] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 213v-219v.
[16] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 295, folios 183v, 190r; 296, folios 6v, 11v.

en su persona los nombramientos adicionales de "presidente", "vicario general", "alcalde mayor" y "capitán general".[17] Nicolás Vásquez parece haber recibido estos últimos cuatro cargos de María de la Candelaria y no de Sebastián Gómez, ya que éste había regresado a Chenalhó a finales de septiembre por razones desconocidas.[18] También en estos tiempos, María de la Candelaria y Nicolás Vásquez tomaron la iniciativa de otorgar el título de rey a Juan García, un joven cancuquero de 24 años de edad.[19] Este cuarto rey no tenía mayores méritos en cuanto a experiencia en el gobierno civil o religioso de su comunidad pero fue probablemente escogido por su capacidad de mando militar.

La coronación de Juan García debe haber ocurrido al entrar la rebelión en su última fase, la de los preparativos para la defensa de Cancuc, es decir, las primeras semanas del mes de noviembre. En ese momento, la influencia de Sebastián Gómez sobre los rebeldes había tocado fondo, no tanto por su propia ausencia sino por la actuación prepotente de un hermano suyo, de nombre Domingo. Éste había llegado a Cancuc con una carta de Sebastián que lo nombraba "primer vicario", con poder de ordenar sacerdotes en los pueblos que aún carecían de ellos.[20] Exigió que se le besaran los pies en señal de reverencia y mandó erigir una horca para ajusticiar allí a los que no asistieran a misa con regularidad. Pagó su insolencia con el castigo que él mismo había tratado de introducir: murió ahorcado por los cancuqueros, enardecidos a causa de su comportamiento y, además, porque no era natural de la comunidad a la que pretendía subyugar a sus intereses personales.[21]

El recelo hacia gente venida de fuera parece haber estado presente en los ánimos de los cancuqueros desde el principio de la rebelión. La Virgen era suya, como lo eran también su portavoz, María de la Candelaria, y el culto nacido en torno a las dos. Pero pronto el movimiento había sido acaparado por personas llegadas de los pueblos vecinos, el chenalhero Sebastián Gómez y los bachajontecos Gerónimo Saraos y Nicolás Vásquez, entre otros. Los tres aprendieron a maniobrar con mucha cautela en medio de esa comunidad que no era la suya y que en el momento menos previsible podía reaccionar con violencia contra cualquier "extranjero" prepotente. Deben de

---

[17] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 67r, 68v, 71v.
[18] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 160r, 295r, 295v.
[19] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 293, folios 6v, 7r, 94v; 294, folios 218v, 226r; 295, folio 8r; Ximénez, 1971: 306.
[20] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 160r, 295v.
[21] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 105v.

haber tenido siempre presente la ejecución del también bachajonteco Juan López, quien había provocado el enojo justiciero de los cancuqueros al exigir para él y los suyos la mayor parte de un botín de guerra recogido muy al principio del alzamiento.[22] Juan López había sido nombrado capitán general de la milicia y aspiraba, junto con su paisano Nicolás Vásquez, al liderazgo militar del movimiento. Según las fuentes, su codicia lo perdió, pero no podemos excluir como posible motivo de su muerte la lucha por el poder entre cancuqueros y fuereños. Así lo insinúa fray Gabriel de Artiga cuando dice que, a raíz del disturbio que terminó con la vida de Juan López, los cancuqueros amenazaron con ir a Ciudad Real y hacer las paces con los españoles: a ver si los demás serían capaces de defenderse contra ellos sin el apoyo de "su" Virgen (Ximénez, 1999: 240).

De los otros líderes fuereños, Nicolás Vásquez parece ser el único que nunca tuvo problemas con las autoridades y el común de la cabecera rebelde. Al contrario, en varias ocasiones lo vemos actuar como el instigador principal de los castigos infligidos a posibles rivales suyos, siempre con el visto bueno de los alcaldes de Cancuc. Logró, por ejemplo, mandar azotar a Gerónimo Saraos, bajo la acusación de haber abusado de su oficio de vicario general al exigir remuneraciones exorbitantes de sus feligreses. Pero la verdadera razón parece ser el haber mandado azotar a un hermano de Nicolás Vásquez en Bachajón. Además del castigo a golpes, Gerónimo Saraos sufrió la destrucción de su casa, la confiscación de todos sus bienes y, como corolario inevitable, la pérdida de toda la autoridad moral y política que había gozado anteriormente.[23] Otra víctima de los alcaldes de Cancuc, y de don Nicolás tras ellos, fue el vicario de Chilón, Lucas Pérez, quien también recibió azotes por abusar de su ministerio y haber dicho misa sin permiso.[24] La creciente monopolización del poder en manos de Nicolás Vásquez bien puede haber sido la razón de la retirada de Sebastián Gómez a su pueblo de origen. ¿Qué futuro tendría su autoridad frente a la de quien había logrado reunir en su persona las prerrogativas acumuladas de rey, capitán general, presidente y vicario general de la nueva república de indios?

Por cierto, la desmedida creación de nombramientos alternativos, tomados prestados de la burocracia española, fue una actuación recurrente entre los rebeldes. Ya vimos que las fuentes mencionan la existencia de por lo menos cuatro reyes y existe

[22] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 294, folio 303v; 295, folios 212r, 218v; 296, folio 267v; Ximénez, 1999: 240.
[23] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 293, folios 14v, 16r, 22v, 30v; 295, folios 13v, 17v, 22v, 44r, 131v, 132r.
[24] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 142v, 143r, 161r, 161v.

otro documento que habla de siete obispos sólo en el pueblo de Sibacá.[25] El nuevo reino autóctono recibió de los rebeldes el nombre de "Nueva España";[26] Cancuc, el de "Ciudad Real",[27] y Hueitiupán, el de "Nuevo Guatemala",[28] por haber sido escogido como "Presidencia de los Pueblos",[29] repartida, por cierto, entre varios "presidentes". En contraste, los españoles fueron identificados con los calificativos despectivos de "judíos" y "demonios"[30] y su Ciudad Real de Chiapa, lógicamente, con el de "Jerusalén".[31] En el grupo de "infieles" se incluyeron también todos los mestizos, negros y mulatos contra los cuales valía asimismo la orden de la Virgen de matarlos y destruir sus bienes. Así rezaba, por lo menos, el discurso oficial que se propagaba desde la ermita, porque la realidad era otra, ya que en el ejército rebelde militaban varios mestizos, a título personal algunos y otros formando una pequeña compañía bajo el mando de su propio capitán.[32]

Este capitán no era otro que el ya mencionado Juan López de Bachajón, cuya condición mestiza está confirmada por varios testimonios, entre ellos los de Agustín Díaz y de Domingo de Encino, ambos vecinos de Bachajón.[33] Probablemente, también Nicolás Vásquez lo fuera, aunque los documentos no lo señalan textualmente como tal, sino como "criollo" de Tenango y residente en Bachajón por haberse casado allí.[34] Tomando en cuenta que Gerónimo Saraos asimismo era bachajonteco, llama la atención que tres de los máximos líderes del movimiento fueran oriundos de este pueblo tzeltal. Según las fuentes, hubo en Bachajón un grupo más o menos extenso de individuos, todos apellidados López y calificados como mestizos. Juan López pertenecía probablemente a este clan, cuya presencia en el pueblo sigue siendo un enigma, porque no sabemos más sobre el asunto. Debe de haber llegado a Cancuc junto con Nicolás Vásquez y los demás mestizos, y parece haber sido un hombre excepcionalmente dotado para los asuntos militares, porque lo vemos actuar como el comandante en jefe de las tropas rebeldes en la batalla de Huixtán. Además de los López de Bacha-

[25] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folio 444r.
[26] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 293, folio 5r; 295, folios 138v, 202v.
[27] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folios 22v, 186r.
[28] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, folio 178r.
[29] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296, folio 179v.
[30] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 8v, 9r, 203r.
[31] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folios 186r.
[32] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296, cuaderno 6, folios 77r, 86r, 89r, 109v, 161v.
[33] AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 295, cuaderno 5; 296, cuaderno 6.
[34] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folios 67r, 71v, 80r.

ña, pelearon allí varios mestizos más: Pedro Padilla,[35] Salvador de Roxas,[36] Diego Ballinas y Juliano Ballinas. Los últimos dos jugaron un papel importante en el armamento de los rebeldes porque fabricaron las lanzas de hierro que se utilizaron en la guerra.[37] Fueron también mestizos y mulatos los que manejaban los pocos fusiles que poseían las tropas rebeldes, entre ellos, obviamente, los dos capitanes de Bachajón.[38] En la crónica de Ximénez, precisamente estos dos son los responsables de haber matado a balazos a fray Marcos de Lambur, religioso del convento de Ocosingo.

No deja de ser un enigma la presencia de aquellos mestizos, en Bachajón primero y en Cancuc después. Y no cabe duda de que entre Nicolás Vásquez y Juan López existió desde el principio una rivalidad por el poder, la cual se solucionó drásticamente a favor del primero, con la temprana eliminación del segundo. En esta muerte, Nicolás Vásquez parece haber intervenido personalmente, si creemos en las fuentes,[39] igual que en varios ajusticiamientos posteriores, como ya vimos. Todo indica que él se hizo finalmente del mando supremo de la rebelión, apartando con violencia a los que le habrían hecho sombra. Para lograr tal objetivo contaba, sin duda, con el apoyo de María de la Candelaria y de los que formaban el pequeño círculo de incondicionales alrededor de ella.

El disturbio que causó la actuación de Juan López y desembocó en su ejecución llevó a la dirigencia a reorganizar la repartición de los dineros y demás bienes traídos de los pueblos o quitados a los españoles asesinados. Hasta entonces, los destinatarios del botín habían sido sólo los capitanes, alcaldes y principales; ahora, éstos se vieron obligados a repartir parte de él entre los soldados rasos de la milicia y entre los habitantes de Cancuc. Es imposible establecer con precisión cuánto le tocaba a cada quien, porque las fuentes difieren bastante entre sí sobre el tema. Pero parece que la mayor parte del dinero quedó resguardada en una petaca depositada a los pies de la Virgen, en el aposento secreto donde sólo María de la Candelaria y su padre Agustín López tenían derecho a entrar.

Pero, ¿era realmente la imagen de una Virgen la que se escondía detrás del petate que separaba aquel camerino del resto de la ermita? El historiador Juan Pedro Viqueira, quien ha dedicado todo un ensayo al tema (Viqueira, 1997: 95-163), sugiere cuatro posibilidades: una escultura al estilo católico español, una mujer-diosa, un ídolo pre-

35 AGI, Audiencia de Guatemala. legajo 295, folio 77v; 296, folio 114r.
36 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296, folio 81r.
37 AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 295, folios 82v, 87r; 296, folios 72r, 91v, 106r, 108v, 109r, 114v.
38 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296, folios 72r, 91v, 106r.
39 AGI, Audiencia de Guatemala, legajos 294, folio 303v; 295, folio 218v.

hispánico o una imagen sincrética que reuniría en ella elementos de las dos religiosidades, la mesoamericana y la cristiana. Su argumentación ingeniosa no deja de ser algo rebuscada, porque, a fin de cuentas, se deja reducir a la disyuntiva que él mismo en algún momento formula:

> ¿Sería una imagen de la Virgen, tal vez una imagen deforme, indecente e imperfecta, de las que los indios de Chiapas solían adorar? ¿O sería un ídolo, que podía haber estado oculto desde la llegada de los frailes en algún lugar cercano al pueblo y cuya memoria se transmitía entre un grupo de iniciados de generación en generación, en espera del momento oportuno para volver a sacarlo a la luz del día? (Viqueira, 1997: 124).

El autor no logra contestarla satisfactoriamente, como de nuevo él mismo confiesa al final de su requisitorio: "sin embargo, seguimos sin saber lo que estaba detrás del petate" (Viqueira, 1997: 145). La razón es obvia: los testimonios recogidos de los reos interrogados son confusos e imprecisos, en buena parte debido a las condiciones especiales en que se dieron las confesiones: a veces sin conocimiento de causa, siempre bajo amenaza de tortura, a menudo mediante intérpretes y escribanos no necesariamente capaces ni objetivos.

Mucho tiempo antes de la toma de Cancuc, el 22 de noviembre de 1712 —momento en que finalmente se pudo entrar en la ermita y revisar el aposento—, las autoridades españolas habían tratado de averiguar la identidad del oráculo que incitaba a los indios a la desobediencia. A mediados de agosto de 1712, recibieron las primeras noticias durante el interrogatorio de un indígena de Bachajón, de nombre Jacinto Pérez, quien había estado de paso en Cancuc por seis días y dijo haber observado lo siguiente:

> En la capilla de dicha ermita hay una piedra que será de a vara de largo, cubierta con un petate y sobre él un velo colorado, y que no se le puede ver otra cosa que los pies que tiene descubiertos de color prieto con uñas naturales y que la dicha piedra de día la tienen puesta en unas andas parada y le encienden luces y dan sahumerio, y de noche la acuestan en una mesa en dicha ermita con una indizuela que es de edad suficiente para casarse y con diferentes instrumentos están dando música, y que dicha piedra la sacaron de una cueva que está inmediatamente al pueblo, a la cual adoran, dándole título de ser la Virgen.[40]

[40] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 296, folios 27v, 28r.

Este testimonio temprano, confirmado después por un espía enviado por las autoridades de Ciudad Real,[41] debe de haber sembrado desde el principio la confusión en las mentes españolas. Por un lado, daba la impresión de que se trataba de un ídolo de piedra, probablemente de factura prehispánica; por el otro, insinuaba que era más bien algún animal con patas "de color prieto, con uñas naturales". También existía la posibilidad de que animal y piedra formaran un conjunto, ya que el todo estaba cubierto con una manta que impedía ver mayores detalles. Así lo deja entrever, por cierto, otro testimonio, dado esta vez bajo amenaza de tortura por un muchacho de 12 años de edad, de nombre Felipe de la Cruz. Estas dos condiciones —la juventud y la angustia— influyeron probablemente en la declaración, la cual contiene varios elementos más bien fantasiosos. Pero el relato concuerda en lo esencial con el de Jacinto Pérez, añadiéndole algunos detalles que impresionan por su precisión:

> Estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por nagual otro animal de la misma especie, en cuya forma entró una vez y vio detrás del petate que dividía la ermita de Cancuc a María de la Candelaria sola y con ella un animal del porte de gato, la cara de la forma de un gato, las narices chato, los bigotes largos, las orejas grandes y redondas, los ojos grandes resplandescientes y colorados, los pies y manos de mono y las uñas muy largas y corvas, la cola larga y amarilla y el cuerpo pintado con manchas negras y la piel amarilla. El cual animal estaba andando en dicho retiro y la dicha María de la Candelaria estaba sentada, y dicho animal se refregaba con ella, a quien cogía la susodicha y lo ponía encima de sí. Que en otra ocasión entró el declarante con otros juntos en dicha ermita detrás de dicho petate donde estaba dicha María de la Candelaria y Lucas Méndez, donde vio un bulto del porte de tres cuartas, poco más o menos, a modo de un sahumador tapado con manta blanca, dentro del cual el mismo animal que vio cuando entró el declarante en forma de ratón en dicha ermita, al cual el dicho Lucas Méndez, natural de Ocosingo, le alzaba dicha manta con que estaba tapado para que los que entraran le besaran la mano a dicho animal, el cual la sacaba para dicho efecto, al cual la besó el declarante una vez y todos los que entraban en dicha ermita, y después de besarla se iba, lo cual hacían hincados de rodillas; al salir hincados de la misma suerte le besaban la mano a la dicha María de la Candelaria, quien les decía que si no entraban a hacer lo referido mandaría a sus capitanes los matasen.[42]

41 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 295, folio 31r.
42 AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, expediente 23, folios 807v-810v.

La misteriosa presencia de ese animal fantástico vuelve a ser mencionada en una serie de testimonios hechos por indios capturados en Ocosingo durante el mes de julio de 1713.[43] Después de la caída de la cabecera rebelde, el movimiento, en un último intento de continuar vivo, se fragmentó ideológica y geográficamente. María de la Candelaria se refugió hacia el noroeste de la provincia de Los Zendales, en compañía de unos pocos familares y allegados. Otro grupúsculo, encabezado por un tal Gerónimo Morales, buscó amparo en la selva hacia el sureste de Ocosingo. Allí, en un paraje nombrado Coilá, erigieron otra ermita, también provista de un aposento secreto en el cual veneraban "una Virgen bajada del cielo" que hallaron en el monte inmediato a las ruinas de la antigua ciudad maya de Toniná. Era ésta "un bulto tapado con manta de tres cuartas poco más o menos", al que sus seguidores empezaron a rendir culto al estilo introducido en Cancuc: quemando copal, encendiendo velas y rezando avemarías. También aquí no faltaron los curiosos dispuestos a trasgredir la prohibición de entrar en el camerino y ver a la famosa "Virgen" con sus propios ojos. Seis de ellos confesarían, en los juicios que se les hicieron, haber cometido tal osadía y todos coincidieron en haberse encontrado, en vez de la Virgen que esperaban ver, con un animal cuya apariencia era, según una de ellos "del porte de un gato, de la hechura de un mono la cara y manos, cuyos pies no vio por estar como sentado y tener un cotoncillo blanco labrado con hilo jocoque con sus mangas, lo cual le tapaba hasta los pies, las uñas de las manos largas y corvas".[44] Otro testimonio, dado por un jovencito de 14 años de edad, insinúa que este animal estaba vivo, ya que al tocarlo "lo sintió caliente y lo había visto salir y volver a entrar del sahumador en que se encontraba".[45]

Juan Pérez es, junto con Felipe de la Cruz —aquel muchacho de 12 años de edad que había sido interrogado más de medio año antes—, el único en afirmar que se trataba de un ser vivo. También en este caso nos inclinamos a descartar el dato, de nuevo por las mismas dos razones: la angustia del muchacho por las posibles torturas, además de una tendencia, propia de una mente joven, a imaginarse cosas fuera de la realidad, entre ellas un animal que combinaba rasgos de gato y mono. La solución del enigma es, pues, optar por un objeto esculpido en piedra o madera, y además pintado, que representaba un animal mitológico con rasgos preponderamente felinos, procedente de algun sitio prehispánico cercano o hecho recientemente a la imagen de

[43] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, expediente 23, folios 784-813.
[44] Declaración de Ana Manuela, AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folios 811v-813v.
[45] Declaración de Juan Pérez, AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, folios 800-802v, 805v-807v.

ellas representaciones antiguas. Así lo sugiere la declaración de Magdalena Vás-z, otra mujer de Ocosingo interrogada entonces, la cual dio la información más llada sobre la "Virgen" de Coilá:

> En dicha ermita [...] tenían una división o retiro dentro del cual vio la declarante un bulto a modo de un sahumador tapado con manta blanca y encima sartas de flores, del porte de tres cuartas poco más o menos, el mismo que traía cargado dicho Morales, al pie del cual estaba una cruz y una candela encendida donde se hincó de rodillas la declarante con intención de hacer una confesión por entender era la Virgen como decían. Y llevada de la curiosidad y viéndose sola alzó la manta en que estaba envuelta y vio un animal dentro de dicho sahumador, un animal con la cara, orejas, narices y bigotes al modo de los de un gato, con los ojos grandes y resplandecientes, la cola larga, la piel amarilla con pintas negras, tapado con un pedazo de tafetán colorado echado, cuyas manos y pies no le distinguió por estar echado, sí las uñas que las tenía largas y corvas; de lo cual se horrorizó y tuvo miedo y se salió para fuera.[46]

Después de haber escuchado el testimonio de Magdalena Vásquez y visto cómo confirma los demás en casi todos los detalles, ya poca duda cabe de que detrás de los petates de las dos ermitas —la de Cancuc y la de Coilá— nunca hubo una representación de la Virgen María. No tiene caso, pues, preguntarnos si se guardaba allí una obra de arte sacro sacada de algún templo colonial o una imagen recién tallada por manos indias devotas aunque inexpertas. Toda la información disponible indica que, tanto en Cancuc como en Coilá, se escondía, en la oscuridad del aposento, un ídolo de piedra que representaba, esculpido y pintado, un jaguar ("con la cara, orejas, narices y bigotes al modo de los de un gato, la cola larga, la piel amarilla con pintas negras, las uñas largas y corvas") en posición acostada ("por estar echado"), y de tamaño más bien reducido, ya que se guardaba dentro de un recipiente parecido a un brasero ("a modo de un sahumador"), de alrededor de medio metro de largo ("de tres cuartas más o menos"), tapado con una manta blanca o roja. Esta imagen debe de haber sido de factura tan realista que dos testigos oculares, muy jóvenes por cierto, tuvieron la impresión de que era un animal vivo, ya que afirmaron haberlo visto moverse.

Llama la atención la persistencia y la coincidencia de la información encontrada en las fuentes: todas las personas interrogadas dijeron más o menos lo mismo, tanto en

[46] AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, folios 788-791v.

agosto de 1712 como en julio de 1713. Podemos, pues, aceptar con suficiente seguridad que los rebeldes adoraron, desde el principio hasta el fin, junto a la Virgen del Rosario, la imagen de un jaguar que provenía, probablemente, de algún monumento prehispánico. Los líderes del movimiento parecen haber mantenido en secreto esta doble identidad, haciendo creer a los demás que sólo se trataba de una Virgen tomada prestada de la devoción cristiana. Oficialmente, ella fue la que se le apareció, en mayo de 1712, a María de la Candelaria en las orillas del pueblo de Cancuc y la que fue encontrada después de noviembre de 1712 en el monte inmediato a Coilá; ella la que empezó a hablar a través de la boca de la niña cancuquera y a dirigir así sus palabras incendiarias a los seguidores del milagro. En nombre de ella fueron enviadas, desde la ermita, las convocatorias que incitaban a los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapa a participar en el levantamiento. De ella emanaron todos los decretos referentes a la organización religiosa, económica y militar de la nueva república de indios. Ella fue la que mandó castigar a los desobedientes, hasta la muerte en la horca, y recompensar los servicios de sus soldados y demás seguidores. Pero, detrás de ella, o junto a ella, un jaguar guardaba silencio, inmóvil (¿?) e invisible (¿?), debajo de su manta blanca o roja, pero poderosamente presente en la oscuridad del aposento secreto.

¿Qué significado habrá tenido para los rebeldes ese ídolo rescatado de un pasado del cual los separaban ya casi dos siglos? Hallazgos y estudios arqueológicos han demostrado la importancia del jaguar en la religiosidad prehispánica. Nos interesa aquí particularmente la función que el jaguar tuvo entonces como atributo de poder, y la iconografía rescatada no deja duda al respecto. En Mesoamérica en general, y en el mundo maya en particular, los tronos de los mandatarios estaban recubiertos con la piel del jaguar, como símbolo de poder. A veces, el pedestal del trono adoptaba la forma del felino, como sucede con el jaguar bicéfalo en la famosa Lápida Oval de Palenque. La piel, las garras y los colmillos del jaguar a menudo formaban parte, junto con otras cosas, del bulto ceremonial utilizado en la transmisión de poder de un gobernante a otro. Muy ilustrativo al respecto es el dintel 26 de Yaxchilán; allí, la señora Puño Pescado ofrece una cabeza entera del felino a su esposo Escudo Jaguar. Finalmente, entre los mandatarios existía la costumbre de hacerse acompañar por cachorros vivos del animal, de nuevo, como símbolos de poder. Así lo sugieren un vaso policromo proveniente de Tikal y una escultura de piedra de El Baúl, Guatemala.

Pero sabemos muy poco sobre la supervivencia de este culto en la época colonial, aunque sí nos consta que a lo largo de los siglos XVI y XVII, en Chiapas, los indios solían seguir adorando a varias deidades antiguas. Lo hacían generalmente en cerros y cue-

vas, es decir, en lugares apartados del posible control de los curas. A veces, incluso les rendían culto en sus narices, dentro de la iglesia misma de su pueblo, frente a una imagen católica importada pero dirigiendo sus plegarias al ídolo escondido detrás de ella. Así, en 1678, el obispo Francisco Núñez de la Vega había descubierto que los naturales de Oxchuc llevaban años venerando a unas figuras de Poxlón e Ical Ahau, dos dioses prehispánicos, colocadas sigilosamente detrás de la imagen de Santo Tomás. ¿Estamos frente a un regreso a la religiosidad antigua, en el cual el santo católico sólo hubiera servido como máscara, o bien ante un intento de reunir, en una sola devoción, elementos tomados de dos cultos, antagónicos en apariencia pero reconciliados de alguna manera? Optamos por la solución sincrética, porque así acostumbraban actuar los indios en los demás niveles de su vida bajo el dominio español: adoptando, y a la vez adaptando, un sinnúmero de productos materiales y culturales introducidos por los españoles desde la lejana y desconocida Europa.

Según nuestra interpretación, en Cancuc, el jaguar mesoamericano y la Virgen cristiana se fusionaron para formar una sola epifanía de lo divino, doblemente poderosa por concentrar en ella los atributos masculinos y femeninos más significantes de ambas religiones. Y no cabe duda de que los rebeldes hayan apreciado en su Virgen, más que la celestial virginidad predicada por los misioneros, la maternidad terrenal que de alguna manera la acercaba al culto que los antiguos mayas brindaban al inframundo y su felino dios protector. Es, pues, una divina "Mujer jaguar", con apariencia y título de Virgen del Rosario, la que, en última instancia, encabezó y dirigió la rebelión de Cancuc. A ella, invisible e inalcanzable detrás del petate, iban dirigidos los rezos y cantos de los indios. Y con ella se comunicaban sus adeptos mediante los rosarios que le pasaban a María de la Candelaria para que los metiera durante un breve instante en el escondite y luego los sacara de allí cargados de bendiciones maternales venidas del más allá.

Esta consagración de los rosarios fue sólo uno de los arreglos que los indios rebeldes le hicieron al ritual católico para acomodarlo a sus necesidades y aspiraciones nativas. Otros fueron el rito de paso que Sebastián Gómez de la Gloria impuso a los candidatos al sacerdocio indígena y las misas y procesiones que María de la Candelaria solía ilustrar con su presencia. Sobre el primero, existen varios testimonios que no siempre coinciden en los detalles pero que indican que se trataba de una mezcla de elementos tomados de la liturgia oficial y otros inventados para la ocasión por quien se decía vicario de San Pedro. Los elegidos eran obligados a pasar una noche entera en vigilia, hincados de rodillas, con una candela en la mano y rezando el ro-

sario. Uno de ellos, al ser capturado por las tropas españolas, relató así la ceremonia de su ordenación:

> El modo que tuvo [Sebastián Gómez] de ordenarle fue poner una mesa con cuatro candelas encendidas en la ermita donde se decía estaba la Virgen, delante del petate en que estaba escondida la Virgen, y de estas candelas le puso una en la cabeza el dicho Sebastián de la Gloria, teniéndolo hincado de rodillas y postrado en tierra, donde lo aspergó de agua bendita y le dio a besar un bulto cubierto de un paño de raso que no vio si era San Pedro, pero que el dicho Sebastián dijo serlo, y con esta ceremonia se entendió quedar éste ordenado de sacerdote.[47]

Más elaborada y, sobre todo, más rigurosa fue la consagración episcopal que Gerónimo Saraos recibió de manos del mismo Sebastián Gómez. Fray Gabriel de Artiga afirma en su informe que el fiscal de Bachajón fue amenazado de muerte si no se sometía en todos los detalles al nuevo ritual. Éste comenzó con la obligación de pasar tres días y tres noches encerrado en la ermita, permaneciendo todo este tiempo en ayunas. Después, el candidato a obispo tuvo que ponerse de rodillas ante el altar con una candela prendida en la mano, posición que tuvo que aguantar hasta que la vela se había consumido (Ximénez, 1999: 239).

No podemos subestimar la importancia que tuvieron estos sacramentos adaptados para mantener la cohesión y el fervor de los rebeldes, pero no constituían la verdadera fuerza inspiradora del movimiento. Ésta brotaba del oscuro aposento de la ermita como "palabras de la Virgen", validadas por María de la Candelaria, que anunciaban a los indios que en adelante vivirían libres y felices, "sin Dios ni rey". Este evangelio autóctono no sólo prometía a los seguidores beneficios terrenales, sino también la resurrección en caso de morir en las batallas. Pero, más allá de estos beneficios personales, aseguraba un cambio estructural de la sociedad mediante la eliminación selectiva de los españoles y el adevinimiento de un régimen formado exclusivamente por los naturales de la tierra. No cabe duda de que los oyentes, entre ellos sobre todo los más letrados, hayan interpretado ese mensaje libertario como un regreso a la independencia prehispánica. Así lo demuestran varias referencias, en las declaraciones de los reos, a un posible retorno de Moctezuma para encabezar la reconquista de sus territorios

[47] Confesión de Pedro Sánchez, vicario de Yajalón, AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 293, expediente 10, folios 74v-79.

mesoamericanos.[48] Tal vez sorprende esta supervivencia del emperador azteca en la memoria de campesinos mayas del siglo XVIII, pero semejante fenómeno es menos extraño de lo que a primera vista parece. Existe la posibilidad de que el nombre de Moctezuma, más que aludir al gobernante mexica histórico, haya sido utilizado aquí como sinónimo de Quetzalcoatl, conocido como Kukulcán en Yucatán y como Kukumatz en El Quiché.

La reaparición de aquel gobernante tolteca legendario —divino y humano a la vez— era un elemento recurrente en la memoria oral y ritual de muchos pueblos indígenas de México. Tal vez su procedencia del altiplano y su condición real indujeron a los rebeldes de Cancuc a equipararlo con Moctezuma y recordarlo bajo ese nombre. Algunos de ellos lo deben de haber relacionado además con el último rey de Petén Itzá, Canek, quien apenas en 1697 había sido vencido y destronado por los españoles. Los mayas itzaes, recién sometidos, bien pueden haber decidido continuar la resistencia a escondidas y buscar alianzas con los ingleses, quienes en esta época ya estaban firmemente instalados en la costa hondureña. Así lo sugieren por lo menos dos documentos: el primero reproduce el sermón de un sacerdote rebelde en el que éste predicaba "que les vendrían a ayudar los moros e ingleses [...] y que había resucitado el emperador Moctezuma";[49] el segundo es una misiva enviada desde Cancuc por unos indios de Palenque al gobernador de su pueblo para animarlo a unirse a la rebelión con el argumento de que "ahora el Moctezuma del Itzá ya viene a hacer conquista".[50]

El retorno de Quetzalcoatl y la identificación de ese héroe cultural con Moctezuma y Canek se verificarían de manera mucho más patente en la persona de Jacinto Uk, un maya yucateco de 30 años de edad, quien, medio siglo más tarde, en 1761, encabezó una rebelión en el pueblo de Cisteil. Originario de un barrio de la ciudad de Campeche, Jacinto Uk parece haber concebido la idea de su alzamiento en el Petén, donde había vivido durante dos años entre los pobladores insumisos de la montaña. Allí elaboró la simbología y la ideología que le dieron fuerza a su movimiento. Se adjudicó los nombres rituales —y con ellos también las prerrogativas— del rey Canek y del emperador Moctezuma, llamándose, en adelante, Jacinto Uk de los Santos Canek Chichán Moctezuma. Se hizo coronar con una diadema que había tomado prestada de una imagen de la Virgen María y utilizó parte de su vestimenta en la ceremonia. Sostuvo que

48 AGI. Audiencia de Guatemala, legajos 293, expediente 12, folios 203-210v, 212v-220v, 252-263, 318v-327v; 294, expediente 23, folio 188.

49 AGI. Audiencia de Guatemala, legajo 293, expediente 12, folio 261v.

50 AGI. Audiencia de Guatemala, legajo 294, expediente 23, folio188.

él era la reencarnación de Quetzalcoatl y que, igual que aquel heroe cultural, prov nía del Oriente con el fin de liberar a los indios del yugo español. Prometió a su seguidores que, en caso de caer en la batalla, ellos volverían a nacer en Maní, luga que había elegido como capital de su nuevo reino y donde los conquistadores habí encontrado el último gran templo erigido a Kukulcán. Como preámbulo de la instal ción de su reinado autóctono, ordenó quemar los templos católicos, apoderarse d las alhajas de culto, matar a los españoles y casar a sus mujeres con indios (véase Br camonte y Sosa, 2004).